

Politisch-werden oder: Was ist Philosophie?

Die Utopie ist kein guter Begriff, denn wenn sie sich auch der Geschichte entgegenstellt, bezieht sie sich doch noch auf sie und schreibt sich ihr als Ideal oder Motivation ein. Werden aber ist der eigentliche Begriff.

GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI

1. Überblick

Es ist keine bloße Rhetorik, wenn ich zu Beginn feststelle, daß — den Sprachraum der deutschen Philosophie betreffend — das Gemeinschaftswerk von Gilles Deleuze und Félix Guattari zumeist als Kuriosität rubriziert und noch immer als unbedeutend für gegenwärtige philosophische Fragestellungen angesehen wird.² Dagegen möchte ich hier zeigen, wie der Philosophiebegriff der beiden Freunde

¹ Dieser Text stellt die Überarbeitung eines Vortrags dar, der am 18. Juli 1997 anlässlich des 3. *Französisch-deutschen Philosophie Kolloquiums*, „Das Politische (in) der Philosophie“, im französischen Evian-les-Bains gehalten wurde. Eine englische Fassung wurde am 15. August 1998 auf dem *XXth World Congress of Philosophy*, „*Paideia*: Philosophy Educating Humanity“, in Boston (USA) vorgetragen. (Vgl. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContGunz.htm>.) — Dank gilt an dieser Stelle jenen, die durch ihre Hilfe bei den Übersetzungen am Gelingen der Präsentationen beteiligt waren: Martha Boeglin, Andrew Inkpin und Rachel Weine.

² Zur ausführlichen Darstellung der Bedeutung von Deleuze und Guattari für die gegenwärtige Philosophie vgl. Stephan Günzel, *Immanenz: Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze*, Essen: Blaue Eule 1998. — Eine ausführliche, internationale Bibliographie der Erstdrucke von Deleuzes Texten sowie aller Übersetzungen findet sich bei Christian Jäger, *Gilles Deleuze. Eine Einführung*, München: Fink (UTB) 1997, 289–297. — Die sukzessive online veröffentlichten Mitschriften von Vorlesungen sowie anderen Veranstaltungen Deleuzes und Guattaris zu verschiedenen Themenkomplexen wie auch ihre Übersetzungen ins Spanische und Englische sind derzeit unter <http://www.imaginet.fr/deleuze> abrufbar.

nicht nur überaus bedeutend für das Selbstverständnis der Philosophie ist, sondern auch, wie sich daraus Möglichkeiten einer anderen politischen Theorie respektive einer damit verbundenen politischen Praxis eröffnen.

Ich werde dabei zunächst bei der Genese des Theoriehintergrundes ansetzen. Wie im Verfahren vieler Darstellungen liegt der Schwerpunkt zunächst auf den Schriften Deleuzes. Im weiteren Verlauf wird sodann der entscheidende Einfluß von Guattari auf Deleuze hervorgehoben. Zunächst werden die Versuche von Deleuze geschildert, eine nicht-dialektische Philosophie des Werdens (2.) zu bestimmen. Anschließend wird auf die Neuausrichtung (4.) dieses Ansatzes durch Guattaris Analysen psycho-territorialer Prozesse (3.) eingegangen, um die dabei erfolgten theoretischen Transformationen in ihrer politischen Signifikanz (5.) zu skizzieren.

2. Deleuzes Philosophie der Differenz

Deleuzes Frühphilosophie³ ist durch das Vorhaben bestimmt, eine Philosophie auszubuchstabieren, die sich näherungsweise durch das ihr zugrundeliegende Feindbild beschreiben läßt: das dialektische Denken. Sei es ‚Dialektik‘ im Sinne einer Schule, mit ihren prominenten Figuren Kojève und Sartre in Frankreich, oder ‚Dialektik‘ im Sinne einer onto(theo)logischen Sichtweise auf Welt, welche sowohl in der platonischen wie auch hegelianischen Spielart jeweils von einem fundamentalen Dualismus geprägt ist.⁴ Dagegen zielen Deleuzes Überlegungen auf den Versuch, eine nicht-dialektische Philosophie des Werdens zu denken, in der zum einen dem faktisch Verschiedenen keine Gewalt der Vereinheitlichung angetan wird, dabei zum

³ Hierbei sei auf die hervorragende Darstellung von Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota: Minneapolis, IN: UCL Press 1993, hingewiesen.

⁴ Im Platonismus ist dies die Unterscheidung zwischen sinnlicher und intelligibler Welt, mit Präferenz für letztere, in der Dialektik Hegels die Aufhebung real bestehender Differenzen in der Welt durch die vereinheitlichende Kraft des Bewußtseins qua Negation. — Zu beachten ist, daß sich Deleuze weniger gegen den dialektischen Prozeß wendet, wie er in *Phänomenologie des Geistes* seinen Ausdruck findet (gerade diese Version weist starke Ähnlichkeiten zum Denken der Differenz durch Deleuze auf), als gegen die Darstellung der Dialektik in *Wissenschaft der Logik*.

anderen aber die kreationistische Kraft des Denkens nicht unterdrückt wird.⁵ Ansätze zu einer eigenen ‚differentiellen Ontologie‘, die Deleuze 1968 in *Différence et répétition*⁶ zusammengeführt hat, findet er im Denken Bergsons angelegt, sowie bei Nietzsche und ganz besonders auch bei Spinoza. Diese sieht Deleuze (neben Lukrez, den Stoikern und Hume) als die Protagonisten einer verdeckten antidiialektischen Tradition.

Im folgenden wird nur jeweils ein Aspekt der Arbeiten zu diesen drei Philosophen herausgegriffen, um die Linien aufzuzeigen, welche zu einer zentralen Thematik in der späteren Zusammenarbeit des Philosophen Deleuze mit dem Psychoanalytiker Guattari führen: zum ‚organlosen Körper‘.

2.1 Bergsons Zeit der Organisierung

In zwei Aufsätzen zu Bergson sowie in dem Buch *Le Bergsonisme*⁷ von 1966 nimmt sich Deleuze der Idee der Unteilbarkeit von Ereignissen bzw. der Originarität zeitlicher Produktion an. Gegenüber der traditionellen (aristotelischen) Auffassung, daß alles Wirkliche bereits durch seine Möglichkeit vorgezeichnet ist und sich Ordnung in der empirischen Welt nur noch nach dieser zu realisieren braucht, setzt Deleuze mit Bergson die Idee eines kreativen Aktualisierungsvorgangs.⁸ Mit anderen Worten: Das, was sich ‚ereignet‘, hat keineswegs einem fertigen Plan zu folgen, sondern ist durch seine Hervorbringung in der Zeit spontane ‚Organisierung‘. Dem entgegen hatte die dialektische

⁵ Es zeigt sich schon hier, daß Deleuze letzteres von seinen Zeitgenossen unterscheidet, die, wie Lyotard und Derrida, größte Vorsicht auf die Bewahrung von Differenzen und Bescheidung der Interpretationskraft verwenden.

⁶ Dt.: *Differenz und Wiederholung*, a. d. Franz. v. Joseph Vogl, zweite, korrigierte Auflage, München: Fink 21997.

⁷ Dt.: *Henri Bergson zur Einführung*, zweite, überarbeitete Auflage, hg. und a. d. Franz. v. Martin Weinmann, Hamburg: Junius 21997.

⁸ Zuletzt legte Agamben diese Einsicht Deleuzes der aristotelischen Adaption des legitimierenden Ortungsdenken der souveränen Macht durch Carl Schmitt — als ‚reine Potenz‘ und ‚reiner Akt‘ *zugleich* — zugrunde. (Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, a. d. Ital. v. Hubert Thüring, *Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissensstand der Epoche*, im Auftrag des Einstein Forums hg. v. Gary Smith und Rüdiger Zill, Bd. 16, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (es) 2002 [1995], Erster Teil, „Logik der Souveränität“, 3. „Potenz und Recht“, 50–59, bes., 55f.)

Tradition den Faktor der Zeit aus ihrem Denken ausgeschlossen bzw. ihn (wie Hegel) als mehr oder minder linear und homogen gedacht. Aber Zeit ist für Deleuze gerade dadurch ausgewiesen, daß in ihr Heterogenes besteht,⁹ Differenzen hervorgebracht werden bzw. diese Zeitlichkeit anzeigen.

2.2 Nietzsches Wille zur Produktivität

Die Produktion von Differenzen ist es auch, welche Deleuze mit der Deutung von Nietzsches Konzept des ‚Willens zur Macht‘ bereits 1962 in *Nietzsche et la philosophie*¹⁰ parallelisierte: Das Hervorbringen von differentiellen Elementen, die sowohl qualitativ (als Differenzen untereinander, d. h. als ‚Kräfte‘) als auch quantitativ (als Differenzen gegenüber ihrer Herkunft, d. h. der ‚Macht‘) unterschieden sind, gilt vor jeder moralischen Zuschreibung als ein Faktum, das als solches zu affirmieren ist.¹¹ Übertragen auf die Aktivität des Philosophen bedeutet dies, so die Folgerung in *Qu'est-ce la philosophie?*, daß ihm ausschließlich die Begriffsschaffung eigen ist, in der er sich nicht fertiger Schemata des Denkens bedient, sondern die Begriffe und ihr Gefüge jeweils aufs neue erschafft.

⁹ Der Idee David Humes folgend ist das ‚reine‘ und unhintergehbare Erfahrungsfeld (wie es Deleuze 1953 in seinem Erstlingswerk *Empirisme et subjectivité* [dt.: *David Hume*, a. d. Franz. v. Peter Geble und Martin Weinmann, Frankfurt a. M./New York: Campus 1997] dargelegt), die für den Philosophen zu denkende ‚Kompositionsebene‘ der philosophischen Begriffe. Die Ereignisse auf diesem Erfahrungsfeld bezeichnet Deleuze mit dem scholastischen Begriff der ‚Haecceitäten‘ (Diesheiten) oder weist sie als ‚Singularitäten‘ aus. So ist beispielsweise das Cogito der Cartesianischen Tradition für Deleuze eben nur eine Singularität im ansonsten subjektlosen Ereignisfeld. — Später wird dieses Feld auch den Namen ‚Immanenzebene‘ erhalten. (Vgl. unten 4.2 sowie 5.1.)

¹⁰ Dt.: *Nietzsche und die Philosophie*, a. d. Franz. v. Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991. — Vgl. bes. ebd., 2. Kap., 6., „Was ist der Wille zur Macht?“, 56–59, hier 56f.

¹¹ Zu den philosophischen Konsequenzen der philologischen Aspekte von Deleuzes Lektüre der Nachlaßtexte Nietzsches und einer weitergehenden Darstellung siehe den Aufsatz *Wille zur Differenz* im vorliegenden Band.

2.3 Spinozas Politik der Körper

Schließlich hat Deleuze 1968 in *Spinoza et la problème de l'expression*¹² bei Spinoza eine Ethik der Affirmation bzw. eine Politik der Körper herausgestellt. Er begegnet ihm mittels einer semiotischen Annäherung an dessen Theorie des Ausdrucks: Das Denken der frühen Neuzeit, welches im Cartesianismus seinen populärsten Niederschlag fand, war von einem dualistischen Repräsentationsverhältnis gekennzeichnet, in dem sich Wissen und Welt voneinander geschieden gegenüberstanden.¹³ Spinoza entgegnet diesem Denkapriori durch die Berücksichtigung der Dimension des (vitalen) Ausdrucks, die sich zwischen den beiden Komponenten der Repräsentation, dem Bereich der bezeichnenden Worte und demjenigen der bezeichneten Dinge, eröffnet.

In seiner Affektenlehre beschreibt er die Bildung von ‚guten Ideen‘ anhand der Begegnung zweier Körper: Treffen sie aufeinander, wird eine gegenseitige Beeinflussung nicht durch Diskussion bzw. Argumentation entschieden, sondern durch die Weise des gegenseitigen ‚Affiziert-Seins‘. Die Bildung eines ‚Gemeinsinns‘ [*notio communis*] hebt an, wenn die beiden Körper (wobei ‚Körper‘ hier ‚intellektuelle Körper‘ bzw. ‚Wissenskörper‘ mit einschließt) sich gegenseitig verstärken und sogenannte ‚freudige Affekte‘ bilden. Hier sind moralische Urteile somit nicht etwa wie bei Kant, im Sinne des *sensu communis*, in Anbetracht einer nie präsenten, universalen Menschheit gedacht, sondern drücken sich am konkreten Anderen aus.¹⁴

¹² Dt.: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, a. d. Franz. v. Ulrich Johannes Schneider, München: Fink 1993. — Vgl. bes. ebd., Kap. XIV., „Was kann ein Körper?“, 192–205. — Zu einer Pointierung der Interpretation Spinozas durch Deleuze vgl. auch *Spinoza. Praktische Philosophie*, a. d. Franz. v. Hedwig Linden, Berlin: Merve 1988 [1981], v. a. den dort wiedergegebenen Aufsatz von 1978, *Spinoza und wir*, ebd., 159–169.

¹³ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, a. d. Franz. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 1994 [1966], 3. Kap., „Repräsentieren“, III., „Die Repräsentation des Zeichens“, 91–97. — Zu einer Darstellung von Foucaults Ansatz vgl. auch den Aufsatz *Hermeneutik im Widerstreit* im vorliegenden Band, Abschn. 5.2.

¹⁴ Das zutiefst agonale Moment einer Körperbegegnung, die nicht immer zu einem positiven Ergebnis führt, sondern auch ‚traurige Affekte‘ bilden kann, ist ein Wesensmerkmal der philosophisch-politischen Einstellung. — Zum Körper

2.4 Erzeugung von Immanenz

Die eben genannten Philosopheme haben für Deleuze eines gemeinsam: Sie alle sind charakterisiert durch eine immanente Vorgehensweise. Oder anders gesagt: Sie verwehren sich den Rekurs auf eine transzendente Instanz, sei es als Stifter von Bedeutung, als Gesetzgeber oder einfach nur als ‚Vordenker‘. — Für Bergson ist der Aktualisierungsvorgang des Ereignisses ein der Zeit immanentes Geschehen und keinesfalls die Zeit ein transzendentes Maß der Ereignisse. Für Nietzsche ist der moralische Index einer Sache der Sache bloß nachträglich im Namen einer Transzendenz (der Gott im Christentum, das Cogito im Idealismus oder die Gewohnheit im Pragmatismus) zugeschrieben und dieser keinesfalls immanent. Spinoza wiederum will ethisches Handeln immanent aus der Affektion der Beteiligten und nicht aus einem universalen Wissenskodex deduziert sehen.¹⁵

3. Der organlose Körper

3.1 Sacher-Masoch und de Sade — Immanenz gegen Transzendenz

In seiner Studie zum Werk des Schriftstellers Leopold von Sacher-Masoch, *Présentation de Sacher-Masoch* von 1967,¹⁶ unternimmt Deleuze

als Thema der Philosophie Deleuzes vgl. bereits Stephan Günzel, „Vernünftige Körper? — Körper ohne Organe! Nietzsche und Deleuze (1997)“, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 5/6, hg. v. Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin: Akademie 2000, 105–121.

¹⁵ Die Konzeption der ‚Immanenz‘ entspringt letztlich Deleuzes Versuch, Differenz *an sich* zu denken: Etwas, das mit dem Attribut ‚immanent‘ versehen wird, soll etwas sein, das nicht mit etwas anderem vergleichbar wäre, d. h. nicht unterschieden ist durch ‚Identität‘ bzw. ‚Nicht-Identität‘, sondern eben durch seine Differenz. — Das Thema der ‚Immanenz‘ kann als zentralster Topos im Denken von Deleuze gewertet werden. (Vgl. dazu auch seinen letzten, kurz vor seinem Freitod 1995 publizierten Text *L'immanence: une vie...* [dt.: „Die Immanenz: ein Leben...“, a. d. Franz. v. Joseph Vogl, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hg. v. Friedrich Balke und Joseph Vogl, München: Fink 1996, 29–33].)

¹⁶ Dt.: „Sacher-Masoch und der Masochismus“, a. d. Franz. v. Gertrud Müller, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, mit einer Studie über den Masochismus v. Gilles Deleuze, Frankfurt a. M.: Insel 1980 [1869], 163–281. — Vgl. auch Gilles Deleuze, „Sacher-Masochs Re-Präsentation“, in: Ders., *Kritik und*

eine Rehabilitierung des klinischen Phänomens ‚Masochismus‘ und seiner seit Krafft-Ebing und Freud auf Äquivalenz beruhenden Kopplung an den Sadismus durch eine Literaturinterpretation der Arbeiten von Sacher-Masoch (besonders des Romans *Venus im Pelz*) und de Sade. Deleuze zeigt hier, daß die scheinbare Transformation sadistischer in masochistische Triebe auf der Freudschen Annahme einer Lusterfüllung aus Mangel beruht, die entweder durch Empfangen (Masochist) oder Zufügen von Schmerz (Sadist) erreicht werden kann. Demgegenüber zeigt Deleuze die Originalität des Masochisten: Dieser erreicht durch Aussetzung des sexuellen Höhepunktes eine Transzendenzverweigerung der besonderen Art.

Die Aktivitäten des Masochisten sind ein politischer Akt. Entgegen dem Sadisten nach de Sade, der die Welt nach Vorgaben einer universellen Institutionalisierung von Strafe und Prostitution geregelt wünscht, ist der Masochist durch eine vertragliche Bindung mit seiner Herrin darin übereingekommen, Anwendungen nicht zu totalisieren. Die Lusterfahrung des Masochisten ist so nicht (wie im Falle de Sades) die einer Durchsetzung seiner Ideen in der körperlichen Welt, sondern gerade die Verhinderung einer Übersteigerung der körperlichen Erfahrung hin zum universalisierbaren Prinzip. Das Begehren des Masochisten ist der Lust immanent und nicht, wie es von Freud bis Lacan galt, Ursache eines transzendenten Mangels.

3.2 Antonin Artaud und die Schizophrenie

Im Verbund mit Guattari wird der Körper des Masochisten in dem Aufsatz *18. Novembre 1947 — Comment se faire un corps sans organes?*¹⁷ von 1974 auch als ‚organloser Körper‘ bezeichnet. Als Urheber dieses Begriffs weisen sie den Schauspieler, Theaterregisseur und Schriftsteller Antonin Artaud aus, der die Bezeichnung für solche Schauspieler wählt, welche nicht der Transzendenz eines Autors (Intention), eines Textes (Dialog) oder eines Publikums (Reaktion) folgen, sondern das

Klinik, a. d. Franz. v. Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (es) 2000 [1993], 74–77 [1989].

¹⁷ Dt.: „28. November 1947 — Wie schafft man sich einen organlosen Körper?“, in: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* 2, a. d. Franz. v. Gabriele Rieke und Roland Voullié, Berlin: Merve 1992 [1980], 205–227.

Schauspiel aus sich heraus schöpfen. Artaud will in seinen Inszenierungen eines *Theaters der Grausamkeit* so weit gehen, daß jede Aufführung nicht nur für sich einmalig ist, sondern gleichfalls in Lauten, Gestik und Mimik vollzogen wird, die nicht einstudiert sind, sondern von den Schauspielern immer wieder neu konstituiert werden sollen.¹⁸

Dieses Schöpfertum will Artaud so weit treiben, daß sogar biologische Grundfunktionen nicht mehr als invariabel akzeptiert werden. Unter dem psychopathologischen Blickwinkel sind die Phänomene der Hypochondrie, des Drogenkonsums, der Paranoia und der Schizophrenie als Versuche zu werten, sich ‚einen organlosen Körper zu schaffen‘. Besonders Schizophrene und Hypochonder — das historische Beispiel ist hier der durch Freud zur Popularität gelangte Fall des Gerichtspräsidenten Daniel Paul Schreber — delirieren einen funktionslosen Körper, der sich von innen her verdaut oder dessen Organe eine unspezifische Produktivität erreichen. Bevorzugte Orte der Transzendenzverweigerung sind infolge ihrer Bedeutsamkeit für das Gemeinwesen zumeist die Organe der Kommunikation, der Filiation und des Konsums.¹⁹

Spätestens hier bahnte sich in der Konzeption von Deleuze eine Schwierigkeit an, die mit dem Problem einer Begründung nicht-dialektischen Philosophierens zu tun hat. Dialektik als differenziertes Bild einer Denkstruktur der traditionellen Philosophie, aber auch als Identifikation der Sklavenmoral einer gesamten Gesellschaft wird um jeden Preis verworfen. — Auch um den, daß sich die Philosophie der Differenz letztlich als eine Gegen-Philosophie zu verstehen gibt und damit gerade dem größten Feind in die Hände arbeitet: der Dialektik,

¹⁸ Vgl. Antonin Artaud, „Das Theater der Grausamkeit (Erstes Manifest)“, in: Ders., *Das Theater und sein Double*, a. d. Franz. v. Gerd Henninger, ergänzt und mit einem Nachwort versehen von Bernd Mattheus, erweiterte Neu-Ausgabe, *Werke in Einzelausgaben*, Bd. 8, München: Matthes & Seitz 1996 [1964], 95–107 [1932].

¹⁹ Schreber beispielsweise berichtet in seinen Beschreibungen von der Verweigerung zu essen, zu sprechen oder auszuschcheiden, ferner von der Zerstörung seiner Samenstränge und seiner Speiseröhre. (Vgl. Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Mit Aufsätzen von Franz Baumayer, einem Vorwort, einem Materialanhang und sechs Abbildungen*, hg. v. Peter Heiligenthal und Reinhard Volk, Frankfurt a. M.: Syndikat 1985 [1903].)

die dieses Denken so in das Projekt der dialektischen Philosophiegeschichte einschreiben eingliedern kann.²⁰

4. Deterritorialisierung und Immanenz

4.1 Guattari und das Territorium

In den beiden Bänden von *Capitalisme et schizophrénie* tritt eine konzeptionelle Neuerung in den Vordergrund, die sich den Arbeiten Guattaris zur Antipsychiatrie verdankt: die Analyse territorialer Prozesse.²¹ Als ‚Territorium‘ wird im ethologischen Sinn die Umwelt einer Gruppe (z. B. eines Rudels Wölfe, einer Meute von Ratten oder einer Familie von Nomaden) verstanden, die zwar nicht an eine objektivierbare Raumstelle gebunden sind, aber untereinander eine Vernetzung aufweisen, die ihnen innere Stabilität verleiht und eine Verortung ermöglicht. Ebenso kann die Umwelt eines Einzelnen (seine sozialen Beziehungen, sein Wohnumfeld und seine Gewohnheiten) im psychischen Sinn als ‚Territorium‘ gelten, von dem aus der Betreffende agiert und zu dem er zurückkehrt, gleichwohl hierbei der räumliche mit dem topologischen Ort zusammenfällt.²²

²⁰ Insgesamt muß Deleuzes Versuch, das Differenzdenken in ontologischen Bahnen denken zu wollen, als gescheitert betrachtet werden. Ein striktes nicht-dialektisches Denken scheint aufgrund unseres Denkens in Identitätserhältnissen auf logisch-deduktiver Basis nicht konzeptualisierbar. Seine Notwendigkeit hingegen ist aus historischer Verantwortung nicht aufkündbar. — In dieser Hinsicht stellt Jacques Derridas Weg des ‚differentiellen Schreibens‘ die bislang gelungenste Indikation dieser Situation dar. (Zu dessen Ansatz und seiner performativen Grenze siehe den Aufsatz *nachSpiel* im vorliegenden Band.)

²¹ Daß Guattaris Beitrag zum gemeinsamen Werk noch immer unterbewertet, bisweilen gar vergessen wird, führt oft zu erheblichen Konfusionen, da man Konzepte beider ganz dem Denken Deleuzes zuschlägt und so vermeint, Widersprüche in dessen Theorieentwicklung aufzudecken. Stark vereinfachend kann man davon ausgehen, daß Guattaris Einsatz weniger metaphysisch vorbelastet waren und sein Einfluß auf Deleuze eine entsprechende ‚Erdung‘ bewirkte. (Zu einer Würdigung Guattaris vgl. den Sammelband, *Ästhetik und Maschinelles. Texte zu und von Félix Guattari*, hg. und a. d. Franz. v. Henning Schmidgen, Berlin: Merve 1995 [1992–94].)

²² Neben der gebräuchlichen Bedeutung von *Ethologie* als ‚Verhaltenslehre‘ kann sie im Gegensatz zu einer *Ethik* als die Reflexion auf die Bedingungen und die unausgesprochenen Voraussetzungen des Wohnens (*ethos*), wie z. B. die in dieser implizierten Seßhaftigkeit, den Charakter einer philosophischen Disziplin bzw. Kritik gewinnen. — Vgl. dazu jüngst auch Peter Sloterdijk, *Das Menschen-*

Als Prozesse des Territoriums sind vorgängig Re- und Deterritorialisierungen auszumachen, die den Status der Beziehung einer Gruppe oder einer psychischen Individualität bezeichnen: Ver-rückungen sind dabei als Deterritorialisierungen zu verstehen, die vom Territorium wegführen bzw. es in der Folge auflösen können. Reterritorialisierungen führen entsprechend wieder auf das Territorium bzw. konstituieren es (neu).²³ Deterritorialisierungsvorgänge werden von Guattari noch einmal in ‚relative‘ und ‚absolute‘ unterschieden: Wo hingegen jene die Möglichkeit einer Reterritorialisierung aufweisen, sind diese durch die Unmöglichkeit der Rückkehr zum Angestammten gekennzeichnet. Daher sind Reterritorialisierungen im Gegenzug immer absolut, nie nur relativ, weil sie per se auf Territorialisierung hinauslaufen.

4.2 Die Immanenz und das Kapital

Hier verbindet sich die oben geschilderte Konzeption von immanenter vs. transzendenter Vorgehensweise nach Deleuze mit der Unterscheidung in absolute und relative Deterritorialisierungen nach Guattari: Letzte sind von transzendenter Art, da das Territorium für den Prozeß der Transformation als Referenz fungiert. (Die Vergangenheit eines ‚Wahnsinnigen‘ beispielsweise soll seine Zukunft werden, indem er lernt, sich ‚wieder zu Hause zurechtzufinden‘.) Der organlose Körper als aktiver Vorgang der Deterritorialisierung ist stets in Gefahr, sich in eine Transzendenz zu versteigen. — Sprich: Die Praktiken eines Masochisten oder eines Drogenkonsumenten können jederzeit ihren immanenten Charakter verlieren, wenn sie ‚aus Prinzip‘ (z. B. der Gruppenzwang im Drogengebrauch oder der Rückfall einer

treibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie. Vier große Vorlesungen. Fellowship des Kollegs Friedrich Nietzsche der Stiftung Weimarer Klassik in Kooperation mit der Bauhaus-Universität Weimar, [medien], hg. v. Claus Pias, Joseph Vogl und Lorenz Engell, Bd. 5, Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften 2001, bes. III., „Die Lichtung denken oder: Die Welterzeugung ist die Botschaft“, 25–57.

²³ Der ‚Wahnsinn‘ erscheint von hier aus als eine vektorielle Zunahme der Deterritorialisierungswirkung, welcher die Psychiatrie durch Reterritorialisierungsmaßnahmen entgegenzuwirken sucht.

masochistischen Beziehung in einer Partnerschaft) vollzogen werden und nicht aus einem aktuellen Begehren heraus geschehen.

So ist der auf den ersten Blick perfekte organlose Körper, der des Kapitals, wie Deleuze und Guattari 1972 in *L'Anti-Œdipe*²⁴ zeigen: Ein Körper, der zwar ‚die Ströme des Wunsches‘ zum Fließen gebracht hat, d. h. das Begehren deterritorialisert hat, aber nur, um es sogleich wieder an der kapitalistischen Axiomatik zu reterritorialisieren. Die vom Kapital in seiner reinen Tauschwertfunktion bewirkte Auflösung der vorindustriellen Infrastruktur bleibt nur relativ, da die Rahmenbedingungen Familie (als ödipale Transzendenz), Nation (als weltlich-politische Transzendenz) und Gott (als religiös-strukturelle Transzendenz) bestehen bleiben.²⁵

5. Politisch-Werden

5.1 Die Philosophie der Oberfläche

Welche Folgen hat dies nun für den Philosophiebegriff von Deleuze und Guattari und ihrer Konzeption von politisch-praktischer Philosophie? — Wie sie 1991 in *Qu'est-ce la philosophie?*²⁶ darlegen, besteht Philosophie primär in der „Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen“²⁷. Diese auf den ersten Blick nicht neue These erinnert an Hegel. Es zeigt sich jedoch, daß die Auffassung von Deleuze und Guattari alles andere bedeutet, als nur seine „Zeit in Gedanken“ zu erfassen: Die Komposition der philosophischen Begriffe soll eine ‚Ebene der Immanenz‘ erzeugen, die gleich dem organlosen

²⁴ Dt.: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, a. d. Franz. v. Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) ⁵1988. — Vgl. darin bes. die Darstellung „Wilde, Barbaren, Zivilisierte“, ebd., 177–351.

²⁵ Die scheinbare Auflösung familiärer Bindungen, nationaler Grenzen und religiöser Glaubenssätze soll dabei nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihre Nachfolge wiederum von äquivalenten Instanzen (eheähnlichen Lebensgemeinschaften, transnationalen Wirtschaftsräumen und materiellen Ethiken) angetreten wurde.

²⁶ Dt.: *Was ist Philosophie?*, a. d. Franz. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.

²⁷ Vgl. ebd., Einleitung, „So ist denn die Frage...“ 5–18, hier 6. — Unmittelbarer Anlaß des Buchs war das Erscheinen eines *Manifest[s] für die Philosophie* von Alain Badiou, welches sich durch einen platonischen Gestus auszeichnete, dem Deleuze und Guattari entgegentraten. (Vgl. Alain Badiou, *Manifest für die Philosophie*, a. d. Franz. v. Jadja Wolf und Eric Hoerl, Wien: Turia und Kant 1997 [1989].)

Körper eine Produktion ohne Transzendenz ist, d. h. daß das Gefüge der Begriffe das Denken zur absoluten Deterritorialisierung befähigt und eine „unendliche Geschwindigkeit“²⁸ des Denkens erzeugt.²⁹

Deleuze zeigte bereits 1969 in *Logique du sens*,³⁰ daß sowohl die Philosophien der positiven (platonischer Idealismus) als auch der negativen Ontotheologie (so in der Vorsokratik und bei Heidegger) durch eine spezifische ‚Geographie des Denkens‘ bestimmt sind: Der platonische Orient des Idealismus ist das Reich der Ideen. Der Orientierungspunkt ‚dunklen‘ Denkens liegt in dessen Inversion als ein Denken, welches ‚Tiefe‘ sucht.³¹

Mit den Stoikern und Nietzsche plädiert Deleuze dagegen für eine ‚Philosophie der Oberfläche‘, die weder durch ein transzendentes Konzept der Signifikanz noch durch das eines Subjektes oder Gottes die Ebene der Begriffe auf eine höhere Stufe der Bedeutung respektive eine tiefere Stufe der ‚empirischen Welt‘ hin trans(sub)zendiert. Nur solche Philosophien behalten ihren philosophischen Charakter, die demgemäß die Vermeidung jeglicher Transzendenz in ihren Begriffskompositionen einhalten und den Autor gleich wie den Leser in ein Werden reißen.³²

²⁸ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, a. a. O., 2., „Die Immanenzebene“, 42–69, hier 42. — Hier findet sich auch eine Erklärung für den viel beschworenen ‚Schizoprozeß‘ des Denkens: Im Verständnis des Psychopathologen Bleulers zeichnet sich die Schizophrenie gerade durch eine Steigerung von möglichen Denkverknüpfungen ins Unendliche aus.

²⁹ Dies stellt sich vor allem gegen eine von Frege herkommende funktionale Auffassung der Begriffe, durch welche die Unterscheidung zwischen philosophischen Begriffen und Propositionen mit reinem Objektbezug nivelliert wird. Letzter Fall führt zum Anhalten der Bewegung des Denkens.

³⁰ Dt.: *Logik des Sinns*, a. d. Franz. v. Bernhard Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (es) 1993; bes. „18. Serie der Paradoxa: Von den drei Philosophenbildern“, 162–169.

³¹ Vgl. zu diesem Komplex auch Stephan Günzel, *Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin: Akademie 2001, I., „Was ist Geophilosophie?“, 15–72.

³² Zu beachten ist hierbei, daß es nach Deleuze und Guattari nicht auf die ‚Inhalte‘ der Begriffe ankommt — denn streng genommen besitzen sie keine im Sinne der ‚Funktion‘, sondern Propositionen mit möglichen Wahrheitswerten —, wohl aber auf ihre immanenten Verknüpfungen. (In der doppelten Hinsicht, daß sie, zum einen, keine Referenz besitzen, zum anderen, gleichzeitig untrennbar miteinander verbunden das Denken ausdrücken.) Wenn dem so ist, entscheidet nicht das ‚Thema‘ einer Philosophie über ihren Erfolg, sondern ihre Fähigkeit, das Denken nicht zum Stillstand kommen zu lassen. (Nach der strengen Anforderung an die Komposition der Philosophie ist dies bislang nur Spi-

5.2 Minorität-Werden

Dieses Werden ist für Deleuze und Guattari ausnahmslos ein ‚Minoritär-werden‘ (alles Etablierte kann nicht werden, sondern *ist* bereits — deswegen ist ein Werden in diesem Sinne per Definition ein ‚Minder-werden‘) und bewirkt eine Demontage der Ideologie des vernunftbegabten, hellhäutigen Mannes des Okzident: ‚ein Frau-werden‘, ‚ein Indianer-werden‘, ‚ein Tier-werden‘ oder gar ‚ein Stein-werden‘. Der Schizoprozeß der immanenzphilosophischen Dezentrierung bzw. Deterritorialisierung des humanistischen Ideals bewirkt nach Ansicht von Deleuze und Guattari die einzig mögliche Verwirklichung der Idee einer Gerechtigkeit, die hinter den ‚Menschenrechten‘ stehen muß. — Sie besteht gerade in einem Unmenschlich-werden.

Wenn beispielsweise Tierschutzorganisationen für die Rechte der Tiere kämpfen, tun sie dies meistens, indem sie dem Tier ein Seelenleben oder ein entsprechendes Äquivalent zusprechen. In diesem Zusammenhang verwendete Photos zeigen Gesichter von gequälten Tieren, die Gesichtern leidender Menschen ähnlich sind. Das Tier wird, so der gewünschte Effekt, ‚menschlich‘ (es wird mit der Transzendenz ‚Bewußtsein‘ ausgestattet), damit vor diesem Hintergrund sein Recht auf Unversehrtheit etc. eingeklagt werden kann. — Dies heißt, daß so gerade dem Ziel (der Verhinderung von Tierversuchen) zu großen Teilen entgegengearbeitet wird. Denn dagegen können nun unter dem Mantel der Wissenschaftlichkeit seitens der Befürworter der Versuche viele Belege für die objektive Nicht-Existenz eines solchen (menschlichen) Bewußtseins bei Tieren angeführt werden. Die Debatte wird dadurch in einen Bereich verschoben, in dem es nicht mehr um die Opfer, sondern um die ‚Wahrheit‘ geht.³³ Dem entgegen würde ein ‚Tier-werden‘ die Person, welche für eine Verbot

noza mittels der geometrischen Methode gelungen, die ein Maximum an Verknüpfungen der Komponenten untereinander herstellt, um den Gottesbegriff zu kreieren.)

³³ Entsprechungen ließen sich für verschiedenste emanzipatorische Versuche finden: Im Falle der Homosexualität hält die Wissenschaft sowie der ‚gesunde Menschenverstand‘ ebenfalls ein biologisches Argument bereit, daß die ‚Natürlichkeit‘ der Heterosexualität betont; im Fall ‚primitiver Völker‘ entsprechend deren Unfähigkeit zur ‚Kulturbildung‘, da sie nicht über einschlägige Techniken wie Schrift oder Hausbau verfügen.

eintritt, ‚zum Tier‘ werden lassen: Beispielsweise durch die Weigerung, sich bestimmter (majorisierender) Kulturtechniken, wie der geltenden Hoch-Sprache, einer Kleiderordnung oder auch des aufrechten Gangs, zu bedienen.³⁴

5.3 Politisch-Werden

Ein nomadischer Denker oder Philosoph im Sinne von Deleuze und Guattari wird sich immer auf einer ‚Fluchtlinie‘ befinden, welche die Standards eines Staatsgebildes durchkreuzt. Das Schreiben der Immanenzebene bewirkt sein ‚Politisch-werden‘, d. h. die absolute De-territorialisierung sta(a)tischer Gebilde.³⁵ Für eine Politische Theorie *nach* Deleuze und Guattari bedeutet dies, daß nicht wie bisher unter Vorgaben des Nationalstaates³⁶ gedacht werden kann — da so nur

³⁴ Die wenigen existierenden Beispiele dafür finden sich in der Literatur oder der Kunst. So hat Joseph Beuys das Thema des ‚Tier-werdens‘ in sein Schaffen aufgenommen: In der Performance *Kojote* kriecht Beuys zu einem Wolfshund in den Käfig und nimmt dessen Gebärden, Heulen und Laute auf. An anderer Stelle, zu einem Klavierstück von Nam June Paik, intoniert Beuys statt eines an dieser Stelle erwarteten Gesangs das Heulen eines Wolfes. Ein solches ‚Tier-‘ oder ‚Intensiv-werden‘ ist in seinem Effekt weitreichender als jede Aufklärung über Bewußtseinszustände von Tieren. Die Schockwirkung derartiger, die Grenzen gewohnter Ästhetik durchbrechender Aktionen zeigt ihre Wirkung: Man denke nur an Tierschützer, die nackt auf der Straße demonstrieren, oder an Bilder, welche Brigitte Bardot (das vormalige Ideal transzendenter Schönheit) mit einer Robbe zeigen.

³⁵ Siehe dazu auch den zentralen Vortrag von Deleuze, „Nomaden-Denken“ in: *Nietzsche. Ein Lesebuch*, a. d. Franz. v. Ronald Voullié, Berlin: Merve 1979 [1965], 105–121 [1973], welchen er 1972 auf dem Nietzsche-Kolloquium in Cerisy-la-Salle gehalten hatte. — Zu einer ‚immanenten‘ Darstellung der politischen Philosophie von Deleuze und Guattari vgl. Stephan Günzel, „Was ist das Politische?“, in: *TAVLA RASA. Jeneser Zeitschrift für kritisches Denken*, Heft 15, 8. Jg./1998, 26–36.

³⁶ Inklusive der damit einhergehenden Konzepte von Territorialität bzw. Staatsangehörigkeit nach dem *ius soli* und genetisch-genealogischen Konzepten bzw. der Staatsangehörigkeit nach dem *ius sanguinis* sowie der konstitutiven Blindheit der konventionellen Staatstheorie gegenüber der Macht des Militärapparates. — Zur Rahmenskizze einer dahingehenden Philosophie vgl. Stephan Günzel, „Nietzsches philosophische Geographie. Eine geophilosophische Propädeutik“, in: *Zeitenwende — Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg*, hg. v. Renate Reschke im Auftrag der Nietzsche-Gesellschaft, *Nietzscheforschung*, Sonderbd. 1, Berlin: Akademie 2001, 279–285.

schon bestehende Exempel von Demokratie retrospektiv gerechtfertigt werden —, sondern bereits (im ontologischen bzw. ‚nomadologischen‘ Sinn) *vor* diesem ansetzt und staatliche Ordnungen eben nur als eine mögliche Aktualisierung politischer Organisation begreift. Nicht-selbsthafte, nicht-standardisierte Formen von Gemeinschaften und Zusammenschlüssen werden so nicht als eine minderwertige, d. h. historisch überkommene, Form des Politischen erscheinen, die es ‚aufzuheben‘ gelte.